

# INTRODUCTION

## **Les paradoxes du débat sur le féminisme et le multiculturalisme**

Gily COENE et Chia LONGMAN

*Université de Bruxelles (VUB) et Université de Gand (Belgique)*

### **Introduction**

De nos jours, des thèmes tels que le foulard, les migrations par mariage, la répudiation, la polygamie, les mutilations génitales féminines, les opérations de reconstruction de l'hymen ou les crimes d'honneur ne manquent généralement pas d'alimenter de grands débats sociétaux. Même s'ils s'inscrivent dans l'attention croissante accordée aux droits des femmes et à l'égalité des sexes, ils servent aussi de plus en plus souvent à fixer les limites de la tolérance multiculturelle, sur la base du postulat, explicite ou implicite, que le principe de l'égalité des sexes est une valeur occidentale majeure et que la culture occidentale est plus libératrice pour les femmes. Beaucoup considèrent en effet que les minorités culturelles et religieuses nées des migrations ne reconnaissent pas ces valeurs et ces normes. L'islam surtout est épinglé comme hostile aux femmes. Force est toutefois de constater que de tels débats reposent fréquemment sur des oppositions simplistes entre « nous » et « eux », sans guère de nuance ou d'attention pour la diversité interne. Si tant est que l'on écoute la perception des filles et des femmes en question, il s'agit souvent de témoignages isolés, que l'on se contente de généraliser. Or, des sujets concrets, tels que le débat sur le foulard, révèlent souvent des fractures parmi les féministes. Une préoccupation partagée pour l'émancipation des femmes ne mène donc pas à des solutions ou à des stratégies univoques.

Ce livre entend apporter une contribution critique aux controverses sociétales actuelles en cernant les problèmes que pose la conciliation des droits des femmes et du respect des traditions culturelles et religieuses. Dans cette introduction, nous situerons et examinerons divers arguments

et enjeux dans ce débat entre féminisme et multiculturalisme et nous attirerons l'attention tant sur quelques opinions erronées que sur de réelles zones de tensions. À cette fin, nous démonterons quelques argumentations populaires dominantes sur l'incompatibilité des valeurs féministes et multiculturelles et nous confronterons des points de vue théoriques avec la position et la problématique réelles des filles et femmes appartenant à des minorités. Des concepts tels que « la culture », « la religion » et « l'identité » seront, à cet égard, pris et analysés dans des acceptions dynamiques et contingentes. Parallèlement, nous nous intéresserons aux identités plurielles et aux loyautés des filles et des femmes appartenant à des minorités ainsi qu'à leur double combat pour l'émancipation. Sur cette base, nous plaiderons pour une attitude pragmatique et sensible au contexte, qui accorde une place centrale à la concertation et à la négociation interculturelle.

## **Féminisme et multiculturalisme**

Le lancement du débat académique sur les droits des femmes et le multiculturalisme est généralement attribué à l'essai, entre-temps largement commenté, de la philosophe et politologue féministe nord-américaine Susan Moller Okin (1999), intitulé de façon provocatrice *Is multiculturalism bad for women ? (Le multiculturalisme est-il mauvais pour les femmes ?)*.

Bien que le féminisme et le multiculturalisme soient connus comme des mouvements sociaux progressistes aspirant à l'égalité des droits, des chances et de traitement pour, respectivement, les femmes et les membres des minorités, ils pourraient bien être, selon Okin, moins compatibles qu'on ne le pense généralement. Le féminisme condamne les pratiques établies qui oppriment les femmes, étant convaincu que les femmes et les hommes sont égaux et ont dès lors droit au même respect et au même traitement. La philosophie du multiculturalisme, quant à elle, s'oppose à l'assimilationnisme classique, qui exige des minorités qu'elles s'adaptent à la société dominante, et condamne les pratiques qui, en raison de différences culturelles ou religieuses, oppriment des personnes ou instaurent des discriminations à l'égard de celles-ci. Un respect égal pour les cultures peut toutefois entrer en conflit avec un respect égal pour les personnes si les groupes ou les communautés concernées n'acceptent pas l'égalité des femmes et des hommes, pratiquent la discrimination fondée sur le genre ou soutiennent celle-ci pour des motifs idéologiques, au nom du respect de la tradition ou de la culture.

D'une part, cet essai d'Okin et les réactions qu'il a suscitées ont eu le mérite de soulever, dans le débat sur le multiculturalisme, la question

de la dimension de genre, jusqu'alors très peu évoquée dans les discussions sur la citoyenneté et la diversité. D'autre part, l'essai d'Okin a déclenché une tempête de critiques. Ses adversaires ont surtout relevé les connotations colonialistes, essentialistes et homogénéisantes du discours d'Okin, qui présente la religion et la culture comme intrinsèquement patriarcales et oppressives pour les femmes. Une autre critique très fréquente reproche à Okin d'avoir accordé très peu d'attention à d'autres critères de pouvoir et de domination, tels que l'ethnicité ou la « race », dans son argumentation contre le sexisme et l'oppression des femmes dans les cultures et communautés non occidentales. Okin s'est surtout attiré les foudres des cercles féministes post-coloniaux pour avoir donné une vision *essentialiste* et stéréotypée des cultures et religions non occidentales et pour avoir choisi une base *occidentale* et libérale comme norme pour les cultures ou conceptions non occidentales (Cohen *et al.*, 1999).

### **Théories multiculturelles**

La critique qu'Okin formule dans son essai s'inscrit dans la droite ligne de ses travaux précédents, dans lesquels elle attirait l'attention sur les hypothèses et sur les incohérences patriarcales des canons philosophiques occidentaux (Okin, 1979) et des théories politiques anglo-saxonnes plus récentes, telles que le libéralisme social de John Rawls, le libéralisme économique de Robert Nozick et le communautarisme conservateur d'Alisdair MacIntyre (Okin, 1989). Ces théories de la justice nient la position spécifique des femmes et consolident ainsi une des formes les plus fondamentales de l'injustice, à savoir l'inégalité des genres et la discrimination au sein de la famille. La théorisation récente du multiculturalisme suit le même chemin.

C'est ainsi que des théoriciens du multiculturalisme, tels que Chandran Kukathas (1997) et Bhikhu Parekh (2000), défendent un modèle de société multiculturelle dans lequel prime le « respect de la culture ». Dans leur modèle de société, différentes communautés religieuses et culturelles co-existent et respectent mutuellement leurs traditions et leurs usages culturels respectifs. Les multiculturalistes affirment généralement que des notions telles que les droits universels de l'homme sont d'inspiration occidentale et, par conséquent, non représentatives de la diversité culturelle et morale actuelle. À l'opposé, nous trouvons les plaidoyers libéraux universalistes, tels que ceux de Brian Barry (2001) ou de Martha Nussbaum (2000), qui entendent et défendent la tolérance comme une norme réciproque. Dans ce modèle, le respect d'une diversité de traditions et de pratiques culturelles est subordonné à la condition que ces traditions et pratiques ne soient pas

contraires aux valeurs universelles ni aux droits individuels de l'homme. Les libertés individuelles et les droits de l'homme ne peuvent être refusés à personne, pas même sur la base d'arguments religieux ou culturels.

Will Kymlicka (1995) ne voit, quant à lui, aucune opposition fondamentale entre les postulats libéraux et multiculturels. Chaque individu a en effet droit aux conditions qui permettent le développement d'un sentiment positif d'amour-propre et de dignité. L'appartenance à un groupe ou à une communauté culturelle respectée, ayant une langue et une histoire propres, et la possibilité de développer une identification positive à ce groupe sont nécessaires pour que les enfants et les membres de minorités puissent acquérir et développer un sentiment d'amour-propre et de dignité. À partir de cette base juridique individuelle, il est possible de défendre la protection de groupes et l'octroi de droits collectifs, à condition que ceux-ci ne soient pas contraires à d'autres droits individuels. Selon Kymlicka, les groupes qui pratiquent ouvertement et officiellement des discriminations à l'encontre des femmes, par exemple en leur refusant l'égalité de droit à l'enseignement ou le droit de vote, ne peuvent pas prétendre à des droits collectifs spécifiques.

Toutefois, Kymlicka (1999) estime qu'une égalité de droits individuels dans le contexte d'une société multiculturelle comportant des cultures majoritaires et minoritaires ne suffit pas pour contrer l'oppression et la relégation des minorités. Les structures et les institutions, telles que l'enseignement et les médias, reflètent en effet les normes et les intérêts de la culture majoritaire. C'est pourquoi, selon Kymlicka, il faut des droits collectifs et des mesures spécifiques, telles que des droits linguistiques, une représentation politique garantie, un subventionnement de médias culturels et de minorités religieuses ou une compensation pour les injustices commises par le passé.

Cette argumentation est aussi dans le droit fil de la critique féministe sur les limites du modèle libéral. Des droits et des libertés identiques pour les femmes et les hommes ne garantissent pas encore une égalité réelle des genres dans des domaines cruciaux de la vie et du pouvoir. Malgré leur égalité officielle, les femmes ne jouissent toujours pas d'une égalité/ équivalence sociale ou économique. Elles restent sous-représentées dans les hautes fonctions, gagnent moins, souffrent plus souvent de la pauvreté, effectuent plus de tâches familiales non rémunérées, sont plus souvent victimes de violence et d'exploitation sexuelle, sont plus souvent confrontées à l'oppression et à la violence dans la sphère familiale, etc. (Ockrent, 2006).

## Débat sur la distinction entre sphère publique et sphère privée

Si féministes et multiculturalistes partagent l'avis que la conception libérale classique des droits individuels est insuffisante, leurs positions sont diamétralement opposées sur d'autres aspects, en particulier sur l'importance qu'accordent les plaidoyers multiculturels à une distinction symbolique et fonctionnelle entre sphère publique et sphère privée.

Le domaine privé, que les théories libérales classiques ont gentiment préservé de considérations critiques sur les droits individuels et la justice, est précisément celui que les multiculturalistes revendiquent maintenant comme sanctuaire pour la diversité et l'immunité culturelles. Si les lois générales, les règles et l'égalité sont en général acceptées comme normes dans le domaine public, les revendications multiculturelles concernent très souvent le domaine des relations entre les genres, la sexualité, le mariage et la fondation d'une famille. Ces revendications s'expriment entre autres dans des conflits relatifs au droit familial : conditions de mariage et de divorce, droits de tutelle, droits de propriété et droit successoral.

Selon une des convictions les plus importantes de la critique féministe, c'est précisément la distinction symbolique entre domaine privé et domaine public qui participe à l'oppression et à l'inégalité des femmes. C'est en effet surtout dans la sphère privée ou dans la famille que les filles et les femmes sont confrontées à la violence et au contrôle de leur corps, de leur sexualité et de leur liberté. Dans bien des communautés, le contrôle sur le corps des femmes dans la sphère privée est imposé par des pères réels ou symboliques, tels que des dieux et des prophètes. Les normes, les règles et les pratiques opprimantes pour les femmes sont apprises et pratiquées dans le contexte familial, dans lequel les filles sont aussi socialisées dans un esprit de soumission et d'obéissance aux hommes, que ceux-ci soient des pères, des frères, des maris ou un dirigeant religieux. La discrimination, l'exploitation ou la violence à l'égard des femmes reste, en d'autres termes, en grande partie cachée dans la sphère domestique.

Comme l'a fait remarquer Okin dans son essai *Is multiculturalism bad for women ?*, les femmes des minorités ne peuvent souvent pas participer à des négociations sur les droits collectifs ou sur les questions multiculturelles. Souvent, ce sont des personnalités masculines, autoproclamées chefs ou détenteurs de l'autorité, qui se présentent comme représentants de « la » communauté. Voilà pourquoi Gita Sahgal et Nira Yuval-Davis (1992) mettent en garde contre le modèle *communautaire* à l'anglaise, qui se révèle néfaste pour les femmes et les jeunes parce qu'il considère les minorités comme homogènes et n'accorde aucune

attention aux conflits et aux inégalités de pouvoir internes. De ce fait, les exigences de plus d'égalité et de liberté formulées par les femmes au sein de ces communautés ne sont pas jugées culturellement légitimes ou authentiques. Au nom du pluralisme, ce sont donc précisément des idéologies intolérantes que l'on accepte.

En conséquence, « au nom de » la culture ou de la religion, des détenteurs d'autorité masculins et conservateurs se font passer pour des représentants du groupe et contribuent ainsi activement à entretenir, voire à intensifier, la discrimination existante liée au genre. Des traditions redécouvertes, voire inventées, et des pratiques combattues pendant longtemps reçoivent tout à coup un rôle central dans la (re)définition des concepts *culture* ou *religion* (Patel, 2008 ; Phillips, 2007). En postulant, à tort, que les groupes sont homogènes, beaucoup de théories et pratiques de politique multiculturelles entraînent une *culturalisation* externe et interne ou la réification de limites, d'essences et de l'authenticité culturelles.

### Réexamen du dilemme d'Okin

Par son essai original *Is multiculturalism bad for women ?* Okin s'est attiré tant des critiques que des compliments. Elle y soulignait une opinion importante de la deuxième vague de féminisme, à savoir que l'inégalité des genres se marque souvent précisément dans la sphère privée, cette sphère où le modèle multiculturel juge souvent nécessaire de préserver des normes et traditions culturelles. On a toutefois aussi reproché à Okin une attitude *eurocentrique* à la suite de déclarations telles que « la plupart des cultures comptent parmi leurs buts principaux le contrôle des femmes par les hommes » (notre trad.) (Okin, 1999 : 13). Le terme *culture* se voit attribuer là une force autonome et déterminante dans une représentation assez statique et stéréotypée. En présentant les cultures comme des entités et non comme le produit dynamique et humain d'une réinterprétation, d'une négociation et d'une lutte interne permanentes, Okin soutient le point de vue selon lequel le féminisme et le multiculturalisme sont au fond difficiles à concilier.

Okin n'établit pas non plus de distinction nette entre culture et religion. Pour illustrer le caractère patriarcal de la plupart des cultures, elle fait brièvement allusion aux *mythes de la création* du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Ce faisant, elle réduit les traditions religieuses – y compris leurs écrits – à des phénomènes abstraits, tirés de leur contexte. Qu'est-ce en effet qu'une culture ou une religion, qu'impose-t-elle et qui détermine ces prescrits ? D'un point de vue sociologique, ce n'est pas tant le contenu d'un texte religieux qui est soumis à examen que ce qu'en tirent et en font la communauté

religieuse et les individus qui la composent. Même au sein de la même tradition religieuse, les textes religieux concernés peuvent contenir des déclarations qui varient de la misogynie à l'égalité des genres, voire à la supériorité de la femme. Ce sont des rapports de force humains qui déterminent la façon dont ces déclarations sont interprétées, mises en œuvre ou utilisées pour légitimer des relations sociales.

Dans un de ces derniers articles, Okin a répliqué aux interprétations souvent erronées de son essai précédent et a plaidé en faveur d'une approche plus nuancée dépassant l'opposition simpliste du genre à la culture. Elle y avance deux arguments fondamentaux. Tout d'abord, elle fait remarquer que même des défenseurs libéraux des droits collectifs doivent accorder une grande attention aux inégalités au sein des groupes, en particulier aux inégalités entre les genres, souvent moins visibles de l'extérieur. Ensuite, elle affirme qu'une politique qui répond aux besoins et aux exigences de groupes culturels ou religieux plus patriarcaux doit aussi garantir que les membres moins puissants du groupe, en particulier les femmes et les filles, puissent participer aux négociations et y être suffisamment représentés (2005 : 72-73).

### **Droits des femmes et fondamentalisme religieux**

Le modèle multiculturel qui laisse la communauté décider d'aspects qui relèvent du droit familial donne souvent aux minorités un pouvoir et un contrôle renforcés sur leurs membres les plus vulnérables. Ayelet Shachar (2001) appelle cela le « paradoxe de la vulnérabilité multiculturelle » (notre trad.) : des mesures destinées à améliorer le statut d'individus en tant que membres d'une minorité peuvent porter préjudice aux membres vulnérables de cette communauté, menacer leurs droits civiques individuels et renforcer le pouvoir de chefs religieux ou autres, non élus démocratiquement. Une politique multiculturelle qui paraît attrayante du point de vue de la relation entre les groupes peut donc être, d'un point de vue interne au groupe, néfaste pour les membres les plus vulnérables du groupe, tels que les femmes, les jeunes et les minorités sexuelles. Ce paradoxe se pose surtout dans le domaine du droit familial parce que c'est précisément ce droit qui détermine qui fait partie d'une communauté et de son identité collective.

Au Canada, par exemple, où le multiculturalisme est pour ainsi dire devenu une spécialité ces dernières années, un débat a fait rage entre 2003 et 2005 autour de l'introduction de la charia. Dans l'Ontario, une loi provinciale en vigueur depuis le début des années 1990 autorise les minorités à décider elles-mêmes de certaines matières civiles, telles que les mariages et les divorces, le droit successoral et le droit de garde des enfants, à condition que toutes les parties concernées se soumettent

librement à cette autorité et aient la possibilité de faire appel devant les tribunaux canadiens. Dans ce cadre, la *Canadian Society of Muslims* souhaitait aussi faire valoir la charia islamique. Celle-ci permet aux parties concernées de soumettre leur différend à une tierce partie ou arbitre – dans ce cas un imam, un parent musulman ou un avocat – qui prend ensuite une décision. Cette décision ne peut pas être contraire au droit canadien (mais il n'existe aucun contrôle ou supervision par des tiers ni aucune obligation de faire rapport) et les parties gardent le droit d'interjeter appel devant un tribunal ordinaire. Les opposants ont toutefois argué que les croyants subiraient des pressions si écrasantes pour suivre la charia qu'il est peu probable que quiconque aille en appel car celui qui ferait appel serait considéré comme un mauvais musulman. Selon certains critiques, la charia est contraire au principe de l'égalité des femmes et des hommes, tel que garanti par la constitution canadienne, et ne se prête donc pas à des accommodements multiculturels. Dans la mesure où la charia varie très fort d'un pays à l'autre en termes de contenu et d'interprétation, il est difficile de savoir avec précision comment il faut l'entendre dans le contexte canadien. D'autres, par contre, soutiennent que la charia n'est pas contraire à la citoyenneté canadienne, pour autant que les parties s'y soumettent volontairement. Or, c'est précisément cette notion de latitude qui suscite la polémique. Une femme qui déciderait de ne pas suivre le tribunal de la charia serait accusée par sa communauté religieuse de blasphème et d'apostasie. Le *Canadian Council of Muslim Women*, un groupe de croyantes qui ne conteste pas la charia en tant que telle mais bien l'application du droit familial islamique, se demande dans quelle mesure des musulmanes canadiennes vont volontairement faire régler un litige par cette forme d'arbitrage. De quelle liberté de choix jouissent nombre de femmes du Pakistan, d'Inde ou d'Afghanistan qui ont émigré au Canada et vivent souvent isolées du reste de la société, soumises à la volonté de leur mari et de leur famille et dans l'ignorance de leurs droits au Canada ? Cette organisation de musulmanes estime que l'on *abuse* du multiculturalisme canadien pour priver certains groupes, tels que les musulmanes, de l'égalité de droits.<sup>1</sup> Finalement, en 2005 il a été mis fin à la validité des tribunaux religieux, qui peuvent toutefois continuer à jouer un rôle de médiation. Alors que le *Canadian Council of Muslim Women* a jugé que cette mesure n'allait pas assez loin, certains groupes chrétiens et juifs ont déploré la limitation de leur autonomie juridique.

---

<sup>1</sup> Le groupe s'inquiète en outre de l'importance croissante qu'acquiert la charia pour l'identité de son groupe religieux et de l'introduction de versions rigides de l'islam dans des sociétés occidentales. (*Position statement on the proposed implementation of sections of muslim law (sharia) in Canada*, [www.ccmw.com](http://www.ccmw.com)).



Oonagh Reitman (2005) signale l'existence d'une problématique similaire dans le droit familial des juifs orthodoxes, en vertu duquel une femme ne peut demander un divorce sans le consentement de son mari. Les enfants issus d'un « adultère » d'une femme qui n'est pas divorcée officiellement via les tribunaux religieux sont considérés comme des *mamzer*, statut qui les prive (eux et leur descendance) de la possibilité de faire partie intégrante de la communauté. Contrairement à ce qui se passe en Israël, où le droit familial est du seul ressort des instances religieuses, les femmes juives orthodoxes de la diaspora ont en général la possibilité – qu'elles connaissent – de s'adresser aux tribunaux civils pour entamer une procédure de divorce et régler les problèmes matériels y afférents. Les *coûts psychosociaux* de cette option peuvent toutefois être importants : crainte d'être frappée d'ostracisme par la famille, les amis et la communauté ou peur générale de perdre l'appui moral et l'appartenance subjective et l'identification à la communauté ethno-religieuse.

L'attention unilatérale accordée à la position des femmes dans l'islam ne peut donc pas nous faire oublier que d'autres communautés religieuses – en particulier les mouvements fondamentalistes – se caractérisent notoirement par des exigences relatives aux droits des femmes concernant leur corps, leur sexualité et la reproduction. Dans le monde entier, des tendances religieuses fondamentalistes se rejoignent sur le plan de la réduction des droits des femmes en matière de sexualité et de reproduction (Bayes & Tohid, 2001).

Aux États-Unis, des mouvements chrétiens fondamentalistes protestent entre autres contre l'homosexualité et l'avortement et exigent des poursuites à l'encontre des médecins qui pratiquent l'avortement. Même si le président G.W. Bush junior a justifié l'invasion de l'Afghanistan en prétextant de libérer les femmes afghanes, notamment de la burqa, il a mené dans le même temps, une politique des genres ultra-néoconservatrice aussi bien dans son pays qu'à l'étranger. Sous sa présidence, les États-Unis ont cessé de subventionner des ONG qui font la promotion du planning familial et des moyens de contraception dans les pays en développement. Par ailleurs, ces dernières années, le Vatican s'est érigé en un des groupes de pression les plus grands et les plus influents qui militent, dans le monde entier, contre l'octroi de subventions au planning familial et contre la légalisation de l'avortement (Vuola, 2002). En 2004, une circulaire papale a encore été envoyée du Vatican aux évêques pour mettre en garde contre les dangers du féminisme et affirmer que la vraie vocation de la femme, c'est la maternité. Le féminisme aurait engendré une hostilité entre hommes et femmes, aurait sapé la vie familiale et aurait érigé en norme

l'homosexualité et les mariages entre homosexuels.<sup>2</sup> Curieusement, de telles déclarations n'ont guère suscité d'indignation et de débats, contrairement à des déclarations similaires faites au nom de l'islam.

### Approche et stratégie

Comme nous l'avons évoqué plus haut, selon des multiculturalistes libéraux tels que Will Kymlicka, des groupes ou communautés au sein d'un modèle de société libéral ne peuvent se voir octroyer des droits qui les autorisent, au nom de traditions culturelles ou de l'intégrité culturelle, à restreindre la liberté et le choix individuels de leurs membres. Il faut dès lors en tout temps garantir à ces derniers le droit de sortir du groupe ou de la communauté. Toutefois, des critiques féministes comme Susan Okin (2002), Oonagh Reitman (2005) et Anne Phillips (2007), ne se satisfont pas de ce *droit de sortie* ou *right of exit-solution*. Les stratégies de sortie sont des mesures de politique qui visent exclusivement la protection individuelle de membres qui souhaitent se soustraire aux exigences culturelles ou familiales, notamment en cas de projet de mariage. Outre que les opprimés, en particulier les femmes, sont souvent moins en mesure de quitter effectivement leur communauté, ils ne souhaitent souvent pas non plus la quitter, ce pour de bonnes raisons. Pour beaucoup de femmes, il est *impensable* de quitter la communauté, vu le manque d'alternatives, de choix réaliste.

Il est généralement admis que pour prévenir et combattre la violence à l'encontre des femmes, il incombe aux autorités démocratiques de prendre des mesures dépassant largement la simple garantie d'un droit formel à quitter la famille. Les stratégies de sortie sont problématiques elles aussi, dans la mesure où elles s'appuient sur une doctrine d'*implied consent* : quiconque n'exerce pas ce droit de sortie, accepte sans plus sa situation d'oppression. À l'inverse, quiconque a des griefs contre certaines pratiques est libre de s'y soustraire. Ainsi, on impose le silence aux membres dissidents tout en renforçant les détenteurs du pouvoir et les hiérarchies en place (Okin, 2002 : 214).

S'il va de soi que les autorités, d'une part, mènent des campagnes de prévention et, d'autre part, engagent des poursuites judiciaires en cas de graves violations des droits des femmes – notamment en cas de mariage forcé ou de mutilation génitale des filles – on est toutefois aussi en droit de se demander si de telles mesures sont bien suffisantes pour protéger ces droits. En Belgique, des campagnes d'information ont été lancées en 2004 par Marie Arena, alors ministre en charge de l'Égalité des chances,

---

<sup>2</sup> Lettre apostolique aux évêques de l'église catholique sur la collaboration des hommes et des femmes dans l'Église et le monde (www.vatican.va).

et par le *Steunpunt Allochtone Meisjes en Vrouwen*, pour informer les filles de leurs droits et de leurs possibilités lorsqu'elles craignent d'être forcées à se marier pendant la période des vacances. De telles campagnes atteignent en premier lieu celles qui ont déjà libre accès à ces informations ou des contacts suffisants avec des associations et des personnes qui peuvent les informer à ce sujet. Il est quasi certain qu'elles n'atteignent pas les plus vulnérables, surtout des personnes jeunes, socialement isolées et/ou des primo-arrivantes. De ce point de vue, on peut affirmer que les autorités ne parviennent pas à offrir une protection efficace suffisante de ces droits à toutes les personnes résidant sur leur territoire.

Okin (2002) souligne que les femmes ont (doivent avoir) le droit d'être traitées de façon juste et respectueuse dans la communauté dans laquelle elles sont nées ou ont grandi et que des autorités démocratiques ont aussi l'obligation d'élaborer une politique qui s'emploie à éradiquer les pratiques discriminatoires. Okin juge en outre que les religions devraient se voir retirer leurs privilèges publics si elles ne satisfont pas à ces conditions. Elle s'oppose ainsi à certaines interprétations de neutralité, dans lesquelles une autorité soutient financièrement différentes religions et courants philosophiques sans s'immiscer pour autant dans leurs règlements intérieurs. L'Église catholique, par exemple, n'admet toujours pas les femmes à la prêtrise mais peut, notamment en Belgique, malgré tout prétendre à une dotation garantie par la Constitution. Alors que le principe de l'égalité entre les femmes et les hommes est également garanti par la Constitution, il semble que les groupements religieux puissent s'y soustraire.

On retrouve un écho des arguments clés d'Okin dans la plainte formulée par la personnalité controversée Ayaan Hirsi Ali<sup>3</sup> contre l'indifférence passée des autorités néerlandaises qui, au nom de l'idéal multiculturel, auraient trop abandonné les femmes immigrées à leur sort. Toutefois, des formes radicales d'intervention publique peuvent violer d'autres droits et, en pratique, avoir des effets contraires, voire pervers. En 2004, Hirsi Ali a lancé aux Pays-Bas la proposition de lutter contre l'excision illégale des filles en imposant un examen médical annuel aux

<sup>3</sup> Ayaan Hirsi Ali est une femme politique et écrivain néerlandaise d'origine somalienne, très connue pour sa critique à l'encontre de l'islam (politique). Elle a vécu cachée après que le réalisateur de son court-métrage *Submission*, sur la position de la femme dans l'Islam, a été assassiné par un extrémiste musulman à Amsterdam en 2004. Ayaan Hirsi Ali a accédé à la notoriété internationale notamment pour avoir été élue une des personnes les plus influentes de l'année par le *Times Magazine* (2005). En 2008, elle a reçu, avec l'écrivain Taslima Nasreen, le *Prix Simone de Beauvoir pour la liberté des femmes* en France. Plusieurs universitaires féministes des Pays-Bas ont eu des réactions très critiques vis-à-vis de l'octroi de ce prix.

filles d'immigrés venant des régions à risque telles que la Somalie, l'Érythrée, le Soudan et l'Égypte et en obligeant les médecins à signaler tout cas. Une telle approche est toutefois difficilement conciliable avec le principe de l'égalité et de la non-discrimination. Un examen gynécologique obligatoire constitue une forme extrême d'atteinte à l'intégrité des jeunes filles et semble tout sauf favorable à leur bien-être physique et psychique (Verhaar, 2004).

Dans divers pays européens, on constate aussi une tendance générale à aborder la problématique des mariages forcés via des mesures restrictives et punitives, en particulier dans le cadre de la législation sur l'immigration (voir Sim & Skeije, 2006). Plusieurs pays ont récemment adopté ou proposé d'adopter des propositions visant à relever l'âge du mariage et à renforcer les conditions d'entrée des partenaires étrangers. Comme de telles mesures visent les étrangers, elles ont un effet discriminatoire vis-à-vis des minorités ethniques. Certaines communautés en acquièrent une méfiance accrue vis-à-vis des autorités parce qu'elles perçoivent ces mesures comme un programme implicite, raciste de lutte contre l'immigration plutôt que comme une tentative réelle de protéger les droits des membres des minorités.

Une stratégie de sortie ne vise que les cas individuels et donc pas les communautés en tant que telles. Son gros inconvénient est de ne traiter que les cas qui se présentent, de ne pas avoir d'effet préventif et de laisser toute la charge de la résolution du conflit sur les épaules de l'individu : abandon, rejet ou exclusion du cercle familial ou de la communauté. Comme l'écrit Ayelet Shachar :

le « droit de sortie » (...) impose à la personne déjà harcelée la responsabilité supplémentaire soit de transformer de façon miraculeuse les conditions légales et institutionnelles qui la rendent vulnérable soit de trouver les moyens de quitter son univers. Il y a assurément problème lorsqu'une solution exige des plus vulnérables le prix le plus élevé à payer tout en permettant aux abuseurs de continuer à vivre tranquillement dans leur communauté. (notre trad.) (2001 : 43-44)

Les stratégies de sortie laissent intacts les rapports de force existants et discriminatoires dans les communautés et ne tiennent pas davantage compte de la loyauté des filles et des femmes envers leur famille et leur communauté. Fondamentalement, ces personnes ne demandent souvent pas de quitter cette communauté mais souhaitent que l'on y supprime les mécanismes et circonstances opprimants. Le défi consiste dès lors à élaborer un ensemble de mesures, stratégies et dispositions qui offrent une protection préventive et curative efficace contre les violations des droits des filles et des femmes des minorités sans pour autant les stigmatiser et les exclure davantage de la société dominante. Alors que

ce processus exige une « décolonisation » des problèmes sociaux, les interventions et les dispositions doivent, elles, suffisamment tenir compte du contexte culturel et religieux spécifique des personnes concernées (Coene, 2007).

### **Représentation et pression pour porter ou abandonner le voile**

Le débat sur les droits des femmes et sur la multiculturalité est certes mené sur la base de valeurs et de principes tels que la tolérance, l'égalité et le respect de la neutralité, mais la conceptualisation et la traduction sélectives et *culturalistes* de problèmes concrets entraînent à chaque fois une nouvelle validation de la stigmatisation des minorités. L'*autre* est défini en termes de *culture*, opposé à un « soi » qui serait l'incarnation de valeurs et normes supérieures, qualifiées de civilisées, modernes, blanches, émancipées, rationnelles, etc. (Wekker & Lutz, 2001). L'extrême droite flamande, par exemple, se sert à cet égard d'un fondamentalisme culturel, qui l'amène à fabriquer une prétendue *identité flamande* séculaire propre, sur la base d'une sélection gratuite d'éléments tirés du patrimoine culturel, de la langue, de textes ou de traditions religieuses. Dans le discours xénophobe en Europe, *la culture* a remplacé l'ancien concept de « race ». On attribue à la culture un noyau fixe, une essence et des racines et, selon qu'il s'agit de sa culture *propre* ou de la culture de l'*autre*, un classement *raciste*.

La relégation des migrants est en grande partie expliquée et interprétée en termes de culture, surtout lorsqu'il est question de la position des femmes immigrées (Alund, 1996). Cette approche nie le fait que la relégation des immigrées résulte au moins en partie aussi d'autres facteurs. En effet, dans le sillage de l'arrivée des travailleurs immigrés, les immigrées ont souvent été contraintes, dans le cadre du regroupement familial, au statut de femmes au foyer, à charge. Elles ont ainsi perdu l'autonomie économique dont elles jouissaient dans leur pays d'origine en tant que commerçantes ou fermières. En l'absence de droits et d'une politique d'accueil, aucune chance réelle de participation à la vie sociale du pays d'accueil ne leur a été offerte.

Des visions eurocentriques et essentialistes de la culture et de la religion se retrouvent dans les positions opposées du débat sur le multiculturalisme. À droite, l'oppression des femmes dans la culture ou dans la religion de « l'autre » devient l'enjeu d'un programme politique axé sur l'adaptation aux normes et aux valeurs du pays d'accueil, étant sous-entendu que celles-ci sont supérieures. À gauche, tant les arguments relativistes en matière de culture que les arguments réductionnistes qui *évitent la culture* mènent – en termes d'inégalité sociale et

économique – de nouveau à une négation ou à une approbation implicite des inégalités et problèmes réels. Dans le climat actuel de virage général à droite et depuis la *déclaration de faillite du multiculturalisme*, le premier type d'essentialisme semble s'ériger en norme dans le débat sociétal, récupérant avidement les arguments du *féminisme colonial* du débat sur l'incompatibilité entre féminisme et multiculturalisme. Le sauvetage de *la musulmane opprimée* est devenu ces derniers temps un thème majeur de ce discours islamophobe d'assimilation. (cf. Fekete, 2006 ; Longman, 2005 ; Scott, 2007). Dans la *controverse du foulard* qu'a connue la Belgique après l'adoption en France de la loi sur la laïcité d'avril 2004 interdisant le port de symboles religieux dans l'enseignement public, les arguments *féministes* ont été utilisés de manière stratégique dans un discours islamophobe et tant le monde politique que les médias n'ont guère prêté l'oreille aux avis et critiques des femmes allochtones. (Coene & Longman 2008 ; Longman, 2003). Alors que, contrairement à la France, la Belgique n'a pas instauré d'interdiction légale générale, il semble que – malgré les nombreuses actions et la protestation de diverses organisations de femmes musulmanes<sup>4</sup> – certaines écoles imposent leurs propres limites et, dans le grand public, cette affaire n'a pas amélioré l'image de l'islam et de la position de la femme.

Le port du voile ou du foulard, sous ses diverses formes, est-il l'expression univoque de l'oppression des femmes ou s'agit-il plutôt d'une *obsession orientaliste* occidentale, qui plonge ses racines dans la période coloniale ? Des études montrent que le *hidjab* revêt de nombreuses significations et doit toujours être replacé dans ses contextes historique, politique et individuel (El Guindi, 1999 ; Gaspard & Khosrokhavar, 1995 ; Shirazi, 2001). Les musulmanes et les *féministes musulmanes* peuvent, par exemple, porter volontairement le foulard ou une autre forme de voile ou de vêtement couvrant le corps, par attitude critique vis-à-vis de la domination néo-impérialiste occidentale, de son idéologie de consommation et de son exhibitionnisme. Le port du voile peut exprimer la réappropriation d'une identité féminine politique, religieuse ou ethnique propre. Un nombre croissant de filles musulmanes des pays occidentaux, notamment en Belgique, revendiquent ainsi le droit à porter un foulard au nom du droit à la liberté religieuse et considèrent une interdiction précisément comme une atteinte à ou une répression de leur autonomie individuelle et de leur possibilité d'émancipation

<sup>4</sup> Voir, par exemple, la création du *Actie Comité voor Moslimvrouwen*, qui a envoyé des lettres de protestation aux médias et aux personnalités politiques et a mené sa propre enquête sur les « faits » concernant le port d'un foulard par les femmes musulmanes en Flandre, ainsi que la plate-forme *Blijf van mijn hoofddoek*, ([www.bismallah.be/blijfvanmijnhoofddoek/](http://www.bismallah.be/blijfvanmijnhoofddoek/)), créée à Malines durant l'été 2004.

et de participation à la société. Le foulard est alors précisément affirmé en tant que symbole de reconnaissance de l'autonomie individuelle et de l'égalité des membres des minorités.

Des figures bien connues comme Ayaan Hirsi Ali ont indubitablement apporté une contribution importante au débat sur l'amélioration de la position des femmes immigrées. Cependant, elles ont aussi alimenté les préjugés et les stéréotypes sur *la femme musulmane*. Hirsi Ali a, par exemple, déclaré à plusieurs reprises que la position défavorisée des musulmanes aux Pays-Bas pouvait être attribuée à ce qu'elle appelle la culture islamique, à laquelle elle attribue le *dogme de la virginité*, les *viols arrangés* et la violence domestique (Hirsi Ali, 2002). Selon Halleh Ghorashi (2003), ses déclarations n'ont fait que renforcer l'hypothèse selon laquelle l'islam n'offre absolument aucune possibilité d'émancipation féminine. Des organisations de femmes immigrées actives depuis des années ne sont pas associées au débat, ni soutenues et, par conséquent, le dialogue entre organisations laïques et religieuses travaillant à l'égalité des sexes n'en devient que plus difficile. Hirsi Ali semble partir du principe qu'aucune forme de féminisme ou d'émancipation de la femme n'est possible. La seule voie qui s'ouvre aux femmes est une version bien précise du féminisme libéral et laïc occidental.

En s'engouffrant ainsi dans la logique de la confrontation des civilisations, certaines féministes, telles qu'Hirsi Ali, nient la critique des féministes noires, post-coloniales et autres à l'encontre du racisme implicite que recèle le mouvement féministe *majoritaire*, blanc, hétérosexuel, porté par la classe moyenne, etc. De telles visions des choses sont maintenant reprises dans ce qu'il est convenu d'appeler l'*intersectionnalité* (Crenshaw, 1997 ; Wekker, 2002) au sein de la théorisation du féminisme ; ce concept tente de rendre visibles dans la réalité le fonctionnement et l'influence simultanés de diverses discriminations, notamment fondées sur le genre, l'ethnicité, la classe, l'âge, la religion, la citoyenneté. Comparées aux femmes blanches, les femmes noires, par exemple, sont souvent confrontées à d'autres formes, souvent simultanées, de discrimination et d'oppression, entre autres le racisme et le sexisme. Par ailleurs, l'appartenance à la race blanche doit être étudiée aussi comme une position ethnique construite et changeante et non comme une « essence transhistorique, vide et indescriptible » (notre trad.) (Wekker & Lutz, 2001). De telles perspectives rejoignent une vision dynamique de la formation de l'identité, qui n'est jamais *fixe* mais se construit toujours sur un mode pluriel et relationnel. L'intersectionnalité fait aussi ressortir la position identitaire plurielle, les conflits de loyauté et les dilemmes générés par l'émancipation des femmes des minorités. Celles-ci doivent en effet faire face au racisme et aux discriminations de la société dominante, par exemple dans les domaines

de l'enseignement et de l'emploi, mais aussi à une oppression spécifique au genre au sein de leur propre groupe ou communauté.

### **Présentation générale des articles**

Ce livre présente une sélection, inévitablement limitée, d'articles d'actualité qui illustrent les paradoxes du débat sur le féminisme et sur le multiculturalisme dans le contexte de l'Europe occidentale. Issus de disciplines différentes, les auteurs de ces articles appliquent un cadre d'analyse, construisent un type d'argumentation et formulent une opinion en relation avec le thème choisi, ce toujours sur la base de leurs critères propres. L'attention se porte principalement sur les sujets liés de près ou de loin au corps féminin et à sa sexualité, étant donné que ceux-ci, comme cela a été montré plus haut, sont souvent le « terrain » sur lequel se joue le conflit entre droits des femmes et autonomie, d'une part, et respect de l'identité et de la diversité culturelles et religieuses, d'autre part. Pour reprendre les termes de Seyla Benhabib (2002 : 84), « les femmes et leur corps sont le site symbolico-culturel sur lequel les sociétés humaines écrivent leur ordre moral ».

Dans *Initiatives britanniques concernant les mariages forcés : réglementation, dialogue et stratégie de sortie*, Anne Phillips et Moira Dustin opposent les différentes stratégies utilisées aux conflits et tensions précités entre la reconnaissance de la diversité culturelle et la sauvegarde de l'égalité des droits des femmes. Elles s'insurgent à cet égard contre le laisser-faire ou la permissivité des autorités, qui sape précisément les droits des plus vulnérables, à savoir ceux des jeunes et des femmes. Phillips et Dustin formulent toutefois aussi des critiques à l'égard d'autres stratégies appliquées par les autorités, telles que la *réglementation ou l'adoption de lois*, le *dialogue avec les communautés/représentants concernés* et enfin la *stratégie de sortie*. Elles concluent leur article en mettant les féministes en garde de ne pas laisser la droite récupérer les griefs fondés, formulés à l'encontre de l'approche du dialogue appliquée dans la pratique.

À partir du débat sur les opérations de reconstruction de l'hymen aux Pays-Bas, Sawitri Saharso tente dans *Féminisme contre multiculturalisme ?* de déterminer si les conceptions et courants de pensée féministes et multiculturels sont aussi inconciliables que ne le laissait penser de façon rhétorique le titre de l'essai de Susan Okin. Des médecins sont régulièrement confrontés à la demande de jeunes filles non mariées de faire reconstruire leur hymen, généralement parce que les relations sexuelles prémaritales ne sont pas autorisées dans la culture et la tradition islamiques. Alors que, d'une part, on peut se demander si par de telles interventions on ne contribue pas à perpétuer des traditions



opprimantes pour les femmes, il est d'autre part aussi acceptable de donner suite à de telles demandes par respect pour le souhait et le bien-être des femmes en question.

Saharso avance que de tels cas exigent une approche pragmatique et sensible au contexte, qui allie une attitude critique vis-à-vis des pratiques culturelles des minorités à une sensibilité et un respect pour les identités culturelles et les intérêts des femmes des minorités. Celles-ci ne doivent pas être traitées comme de simples victimes d'une culture opprimante mais comme des personnes ayant faculté de décision et compétence morale. Les reconstructions d'hymens ne répondent pas vraiment à un usage ou à une tradition culturelle déterminée, vu que cette pratique est clairement rejetée au sein de la communauté comme une tromperie, mais offrent aux filles un levier pour pouvoir malgré tout vivre une sexualité libre dans leur environnement social et culturel.

Dans l'article *Mutilations génitales féminines en Europe. Difficultés rencontrées en matière de soins de santé, de législation et de prévention*, Els Leye, Jessika Deblonde et Marleen Temmerman s'intéressent à la problématique des mutilations génitales féminines en Europe. À la suite de l'arrivée en Europe d'immigrants issus de communautés africaines, le personnel médical d'Europe est de plus en plus souvent confronté à la pratique des mutilations génitales féminines et à ses conséquences, voire est sollicité pour se livrer lui-même à cette pratique. Des femmes majeures, par exemple, demandent à des gynécologues de les réinfibuler après un accouchement, intervention que certains pays interdisent explicitement dans leur législation. L'Occident, quant à lui, semble connaître une demande croissante de corrections vaginales pour des motifs esthétiques. Peu mettent en question l'autonomie des femmes qui demandent une telle intervention, même s'il est difficile de nier – comme dans le cas de la réinfibulation – que cette demande soit en grande partie motivée par des traditions culturelles.

L'excision ou mutilation génitale féminine (MGF) est entre-temps devenue un des cas paradigmatiques dans lesquels le discours sur les droits de l'homme est opposé aux traditions culturelles. Les anthropologues ont initialement approché les pratiques des excisions féminines et circoncisions masculines comme faisant partie de rituels spécifiques, ancrés dans un contexte socio-culturel et un système de valeurs, sans émettre de jugement moral. À partir des années 1970, les féministes occidentales surtout ont dénoncé ces pratiques, aujourd'hui décrites comme de graves violations des droits humains. Entre-temps, les féministes africaines et arabes ont été nombreuses à critiquer le discours occidental dominant sur l'excision et les croisades verbales menées contre cette prétendue torture barbare. Wairimu Ngaruiya (2004)

déclare, par exemple, que le discours anti-MGF dominant non seulement homogénéise une diversité de pratiques mais élève aussi l'image occidentale du corps de la femme et de la sexualité féminine en norme universelle. Son analyse s'inscrit dans le sillage de la critique de Chandra Talpade Mohanty (1991) sur la façon dont les féministes occidentales approchent les « femmes du tiers monde » comme un groupe homogène de victimes sans voix. Par ailleurs, beaucoup de féministes du tiers monde se sont insurgées contre les pratiques de MGF mais sont souvent qualifiées dans leur communauté de « traîtres » à la culture ou à la tradition. De telles pratiques sont considérées comme une expression de l'« authenticité culturelle » à protéger contre l'occidentalisation. Selon Leye, Temmerman et Deblonde, l'approche des MGF et la lutte contre celles-ci en Europe ne vont pas de soi et placent le personnel médical face à beaucoup de dilemmes dans la pratique.

Dans *Le voile en débats. Une nouvelle identité islamique féminine dans la France laïque*, Isabelle Rigoni analyse en profondeur le débat hautement médiatisé sur le foulard en France, dans le contexte spécifique de la France et à la lumière du principe de *laïcité*. Rigoni confronte les différentes positions adoptées par les filles et les jeunes femmes qui portent un foulard avec le discours social, juridique et politique mené sur ces femmes. Sans minimiser les problèmes réels des filles et des femmes dans certains quartiers et communautés de France, Rigoni met en lumière les effets néfastes de l'interdiction du foulard, en vigueur en France depuis le début de l'année scolaire 2004. Elle souligne à ce propos que les jeunes musulmanes attribuent de nouvelles significations au foulard, qui devient une façon de rendre publique leur identité religieuse et d'exiger d'être respectées en tant que citoyennes dans la société française.

Dans *Musulmanes à l'horizon. Interprétations islamiques, leviers de l'émancipation des femmes*, Els Vanderwaeren examine comment les jeunes musulmanes de pays européens – notamment de Belgique – invoquent les textes religieux pour construire une nouvelle forme d'islam à orientation féminine et émancipatrice. Dans cette analyse, elle s'inscrit en faux contre les représentations statiques et populaires de l'islam comme intrinsèquement opprimant et patriarcal. Bien que Vanderwaeren s'engage sur le terrain nouveau et jusqu'à présent peu étudié du féminisme islamique européen contemporain, sa contribution jette un regard nouveau sur les tensions entre féminisme et multiculturalisme. En se livrant en connaissance de cause à la pratique active et consciente de la réinterprétation de leurs traditions religieuses et à la construction de leur propre identité *islamico-européenne*, de jeunes musulmanes *émancipées* battent en brèche le mythe d'un islam intrinsèquement opprimant pour les femmes.

Enfin, Eva Brems aborde en épilogue les tensions entre féminisme et multiculturalisme du point de vue des droits internationaux de l'homme. Elle constate que les conflits entre droits individuels, droits des femmes et droits culturels ou religieux ne sont pas simples à résoudre et plaide pour que des juristes élaborent des lignes directrices cohérentes pour l'approche de tels conflits dans la pratique législative et judiciaire. Elle estime que dans ce processus, il faut tenir compte (1) du contexte du conflit, (2) du point de vue des *insiders* et (3) du dialogue interne et externe.

## Conclusion

Un conflit peut survenir entre le respect des cultures et traditions de minorités, d'une part, et la protection des droits individuels, d'autre part, et entre l'exigence féministe de l'égalité entre femmes et hommes et les approches multiculturalistes des droits collectifs pour protéger la culture ou la tradition. Reconnaître ce fait suscite déjà, en soi, bien moins de controverses que la question de savoir quels usages et quelles pratiques sont opprimants ou contraires aux droits individuels et aux droits des femmes, qui peut en décider et comment. Ces questions invitent à analyser de façon approfondie et critique les significations courantes de symboles et pratiques déterminés dans des contextes sociaux, géographiques et historiques spécifiques. Cette approche s'écarte de la conceptualisation et de la représentation plus populaires, qui perçoivent tout ce qui est un peu « autre » comme, par définition, « problématique ». Tant le féminisme que le multiculturalisme sont des courants de pensée et des mouvements sociaux non homogènes et non statiques, qui permettent souvent des prises de positions différentes vis-à-vis de questions concrètes. L'un et l'autre invoquent à cet égard des valeurs morales importantes – l'égalité morale des personnes, le respect de la diversité et la tolérance –, valeurs qu'il faut constamment reconquérir et re-valider à l'aide d'analyses et d'arguments critiques. Nous espérons y avoir contribué par le biais de ce livre.

## Bibliographie

- Alund, A., « Feminism, Multiculturalism, Essentialism », in Yuval-Davis, N. & Werbner, P. (eds.), *Women, Citizenship and Difference*, London & New York, Zed Books, 1999, p. 147-161.
- Barry, B., *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.
- Bayes J.H., Tohidin, N. (eds.), *Globalization, Gender, and Religion : The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Countries*, New York/Basingstoke, Houndmills/Palgrave, 2001.

- Benhabib, S., *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- Coene, G., « Être féministe, ce n'est pas exclure ! Le pragmatisme féministe dans le débat sur le multiculturalisme en Flandre », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 23, n° 2, 2007, p. 79-105.
- Coene, G., Longman, C., « Gendering the Diversification of Diversity : The Belgian Hijab (in) Question », *Ethnicities*, vol. 8, n° 3, 2008, p. 302-321.
- Cohen, J., Howard, M., Nussbaum, M.C. (eds.), *Is Multiculturalism bad for Women ? Susan Moller Okin with Respondents*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- Crenshaw, K.W., « Intersectionality and Identity Politics : Learning from Violence Against Women of Color », in Shanley, M.L., Narayan, U. (eds.), *Reconstructing Political Theory : Feminist Perspectives*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1997.
- Dewael, P., « Elke dwang tot sluieren is onaanvaardbaar », *De Morgen*, 1.10.2004.
- El Gundi, F., *Veil : Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford & New York, Berg, 1999.
- Fekete, L., « Enlightened Fundamentalism ? Immigration, Feminism and the Right », *Race and Class*, vol. 48, n° 2, 2006, p. 1-22.
- Gaspard, F., & Khosrokhavar, F., *Le foulard et la république*, Paris, La Découverte, 2005.
- Ghorashi, H., « Geen ruimte voor dialoog met moslim vrouwen : de arrogante inslag van de huidige vertogen over Islam », *Tijdschrift voor Feministische Antropologie*, vol. 24, n° 1, 2003, p. 22-30.
- Hirsi Ali, A., *De zoontjesfabriek : over vrouwen, islam en integratie*, Amsterdam, Augustus, 2002.
- Kukathas, C., « Cultural Toleration », in Kymlicka, W., Shapiro, I. (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York, New York University Press, 1997, p. 60-104.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Kymlicka, W., « Liberal Complacencies », in Cohen, J., Howard, M., Nussbaum, M.C. (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women ? Susan Okin with Respondents*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 31-34.
- Longman, C., « Over our Heads ? Muslim Women as Symbols and Agents in the Headscarf Debate in Flanders, Belgium », *Social Justice. Anthropology, Peace and Human Rights*, vol. 4, n° 3-4, 2003, p. 300-332.
- Longman, C., « Gender, Religion and Multiculturalism », in Timmerman, C., Segaert, B. (eds.), *How to Conquer the Barriers to Intercultural Dialogue : Christianity, Islam and Judaism*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2005, p. 215-232.
- Mohanty, C.T., « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses », in Mohanty, C.T., Russo, A. & Torres, L. (eds.), *Third World*

- Women and The Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1991, p. 51-80.
- Njambi, W.N., « Dualisms and Female Bodies in Representations of African Female Circumcision : A Feminist Critique », *Feminist Theory*, vol. 5, n° 3, 2005, p. 281-303.
- Nussbaum, M., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Ockrent, C. (ed.), *Le livre noir de la condition des femmes*, Paris, XO Éditions, 2006.
- Okin, S., *Women in Western Political Thought*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- Okin, S., *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books, 1989.
- Okin, S., « Is Multiculturalism Bad For Women ? », in Cohen, J., Howard, M., Nussbaum, M.C. (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women ? Susan Okin with Respondents*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1999, p. 9-34.
- Okin, S., « Mistresses of Their Own Destiny. Group Rights, Gender and Realistic Rights of Exit », *Ethics*, n° 112, 2002, p. 205-230.
- Okin, S., « Multiculturalism and Feminism : No Simple Question, no Simple Answers », in Eisenberg, A., Spinner-Halev, J. (eds.), *Minorities within Minorities : Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 67-89.
- Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Basingstoke, Palgrave, 2000.
- Patel, P., « Faith in the State ? Asian Women's Struggles in the U.K. », *Feminist Legal Studies*, 16, 2008, p. 29-36.
- Phillips, A., « Dilemmas of Gender and Culture : The Judge, the Democrat and the Political Activist », in Eisenberg, A., Spinner-Halev, J. (eds.), *Minorities within Minorities : Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 113-134.
- Phillips, A., *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- Reitman, O., « On Exit », in Eisenberg, A., Spinner-Halev, J. (eds.), *Minorities within Minorities : Equality, Rights and Diversity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 189-208.
- Saghal, G., Yuval-Davis, N., « Introduction : Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain », in Saghal, G., Yuval-Davis, N. (eds.), *Refusing Holy Orders : Women and Fundamentalism in Britain*, London, Virago Press, 1992, p. 1-25.
- Scott, J.W., *The Politics of the Veil*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2007.
- Shachar, A., *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

- Shirazi, F., *Veil Unveiled: The Hijab in Modern Culture*, Gainesville, University Press of Florida, 2001.
- Siim, B., & Skjeie, H., « Tracks, Intersections and Dead Ends : Multicultural Challenges to State Feminism in Denmark and Norway », *Ethnicities*, vol. 8, n° 3, 2008, p. 322-344.
- Verhaar, O., « Polarisatie in het Nederlandse debat over vrouwenbesnijdenis », *Tijdschrift voor Genderstudies*, vol. 7, n° 2, 2004, p. 47-52.
- Vuola, E., « Remaking Universals ? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism », *Theory, Culture and Society*, vol. 19, n° 1-2, 2002, p. 175-195.
- Wekker, G., *Nesten bouwen op een winderige plek. Denken over gender en etniciteit in Nederland*, Utrecht, Universiteit Utrecht, 2002.